

## Historia y método: la hermenéutica y los usos del pasado\*

Guilherme Pereira das Neves♦

*Sólo el que ha comprendido el oír es capaz  
de hacer hablar a lo oído.*  
Hans-Georg Gadamer<sup>1</sup>

### Resumen

En contravía de la perspectiva de Walter Benjamin en su fragmento sobre el ángel de la historia y recurriendo a Marcel Proust, Paul Klee y Antoine Watteau, este texto argumenta en favor de otro uso del pasado, característico de la modernidad. En ésta, desprovista la religión de la posición del orden superior y exterior a la sociedad (M. Gauchet), la historia ejerce el papel de proporcionar a los individuos elementos para localizarse en el mundo, mas a partir de las múltiples situaciones de donde proviene. Surge así, según Gadamer, la *consciencia histórica*, que implica la inflexión decisiva en la dirección de una percepción de que los hombres se encuentran condicionados por las circunstancias y gobernados por preconceptos. Es tal la concepción que vuelve viable pensar la convivencia con el otro, la comprensión mutua,

---

\* Artículo recibido el 5 de noviembre de 2009 y aprobado el 26 de noviembre de 2009. Artículo de investigación científica. Una primera versión, bastante distinta, de este texto fue presentada en el I Seminário de História e Historiografia Brasileira, en la Universidade do Estado do Rio de Janeiro-UERJ, el 31 de octubre de 2008.

• Profesor del Departamento de Historia de la Universidade Federal Fluminense, Niteroi-Brasil. Agradezco la invitación a la Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, de los profesores Diana Luz Ceballos Gómez y Yobenj Aucardo Chicangana Bayona. También a Suely Reis que ha realizado la traducción del texto y a los profesores Ceballos y Chicangana que lo han revisado. Dirección de contacto: neves.gp@gmail.com

<sup>1</sup> GADAMER, Hans-Georg, *Acotaciones hermenéuticas*, trad. de Ana Agud y Rafael de Agapito, Madrid, Trotta, 2002, p. 71.

y hasta la propia democracia. A pesar de todo, el proceso no pasa por un *método*, a la manera cartesiana, mas, sí, por diferentes experiencias *hermenéuticas* de la realidad.

**Palabras clave:** usos del pasado, método histórico, hermenéutica, Hans-Georg Gadamer, religión, democracia, Marcel Proust, Antoine Watteau, Paul Klee.

### Abstract

Against the perspective of Walter Benjamin in a fragment about the angel of history and resorting to Marcel Proust as well as Paul Klee and Antoine Watteau, the goal of this paper is to argue for a different kind of use of the past, characteristic of modernity. In it, deprived Religion of the rank of being a superior and external order to society (M. Gauchet), history takes the role of providing individuals with elements to place themselves in the world, but according to multiple situations from which they come. It thus arises, following Gadamer, the *historical conscience* that implies the decisive shift towards the perception by men of their being conditioned by circumstances and driven by prejudices. It is this conception that makes possible living together, understanding each other, and even democracy. However, the process does not presupposes a *method*, in a Cartesian sense, but *hermeneutical* experiences of reality.

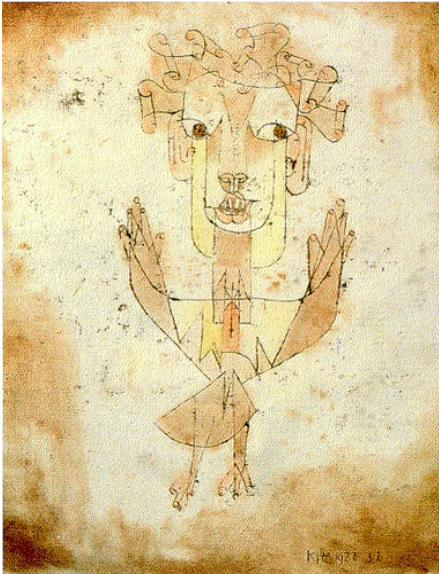
**Key words:** Uses of the past, historical method, hermeneutics, Hans-Georg Gadamer, religion, democracy, Marcel Proust, Antoine Watteau, Paul Klee.

Voy a partir de algo bien conocido y que tiene la ventaja de ofrecerme la oportunidad de exhibir dos imágenes capaces de, por lo menos, satisfacer a los ojos, en el caso que mis consideraciones no me permitan *hacer hablar a lo oído*.

Me refiero a la célebre nona *tesis sobre la historia* de Walter Benjamin

(1892-1940), la más conocida, por lo que respecta al *ángel de la historia*. Está relacionada con un dibujo en papel de Paul Klee, hecho con tinta china, tiza coloreada y aguada marrón, que Benjamin había adquirido en 1921 y que, después de su muerte, quedó para su gran amigo Gershom Scholem (1897-1982), y hoy está en Israel.

**Figura 1: Paul Klee (1879-1940),  
*Angelus Novus***



Fuente: [http://farm3.static.flickr.com/2267/2415322353\\_2bb3ee9832.jpg](http://farm3.static.flickr.com/2267/2415322353_2bb3ee9832.jpg)

En ese cuadro, según Benjamin, se ve

un ángel al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desencajados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su cara está vuelta hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero una tormenta descende del Paraíso y se arremolina en sus alas y es tan fuerte

que el ángel no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo. Tal tempestad es lo que llamamos progreso<sup>2</sup>.

No obstante el respeto que la trayectoria y la obra de Benjamin merecen, debo confesar mi dificultad para contemplar lo que él ve en la figura de Klee; y, en cierto sentido, la perspectiva que expone sobre la historia se encuentra en contravía de aquélla en favor de la que me gustaría aquí argumentar, como espero que quede claro, al final, a partir de otra imagen.

Por ahora, basta tal vez observar que mi insatisfacción está relacionada con esa concepción de la historia como una tempestad, como un torbellino, capaz de barrer por sí solo todo lo que encuentra adelante, dejando un montón de escombros atrás en nombre del progreso. Sin duda, se trata de un cierto *uso del pasado* –y, en realidad, a uno de los cuales más se acoge–, en el que el pasado aparece como el camino que conduce al presente, permitiendo, en consecuencia, deducir los rumbos del futuro. La historia surge como una locomotora, cuyo riel se va asentado hacia adelante conforme la dirección dada por el trayecto recorrido hacia atrás. Desde el punto de vista del historiador, le toca,

<sup>2</sup> Texto en español en <http://www.scribd.com/doc/7279829/Benjamin-Walter-Tesis-de-La-Filosofia-de-La-Historia> (sacado de *Angelus Novus*, Barcelona, EDHASA, 1971, p. 82.), consultada el 1 de septiembre de 2009.

entonces, identificar correctamente las vueltas del camino, y así ponerse en sintonía con el pasado, a fin de saber proyectarse hacia el futuro.

Es verdad que, en ciertos momentos dramáticos, como aquéllos en que Benjamin vivió, llegamos a sentir la historia como dotada de una dimensión escatológica. Sin embargo, la opción tomada por él acaba por transferir la historia del plano humano para otro, que se puede llamar más propiamente *trascendente*, ya que, al fin y al cabo, si así es, ¿cuál es el rol de esos hombres acosados por la tempestad? Y, sobre todo, ¿quién sopla aquel viento infernal que viene del paraíso?

La historia, de la cual quiero hablar, a la inversa, busca aferrarse al nuestro, mundo sublunar. Por eso, ella misma tiene, antes que todo, una *historia*.

En 1959, Reinhart Koselleck, en *Crítica y crisis*, resaltó el surgimiento de una filosofía de la historia acerca de la eclosión de la Revolución Francesa, como algo inédito, indicio de una nueva relación de los hombres con el tiempo, así como, veinte años después, en *Futuro pasado* (1979), estableció la distancia que la idea de historia asumió a partir del siglo XVIII, con respecto al modelo de la *historia magistra vitae*, que había cruzado los siglos y predominaba hasta las Luces<sup>3</sup>. Aunque historiador de do-

<sup>3</sup> Cf. *Crítica e crise: uma contribuição à patogene do mundo burguês*, trad. de L. V.-B. Castelo-Branco, Rio de Janeiro, EDUERJ / Contraponto, 1999 y, *Futuro passado: contribuição à semântica*

mingo, Philippe Ariès señaló en 1960 el profundo cambio en la vida familiar de las sociedades occidentales entre los siglos XVI y XIX, traído por la reducción de la mortalidad infantil y el control de la natalidad<sup>4</sup>. Después, bajo una mirada semejante, pero proveniente de la historia social, Peter Laslett, en 1965, veía *el mundo que nosotros perdimos* de los Tiempos Modernos como otro universo, en el que el trabajo, las relaciones personales, la organización de la familia, los modelos de autoridad poco tenían de semejante con la Europa de la segunda posguerra<sup>5</sup>. En la misma época, Jack Goody e Ian Watt lanzaban las bases de una discusión de largo alcance sobre las consecuencias de la alfabetización, luego sometida, en la órbita francesa, al examen empírico de una gigantesca investigación, que François Furet y Jacques Ozouf coordinaron y cuya conclusión acentúa igualmente el surgimiento de esa *modernidad*, en la que vivimos<sup>6</sup>. A esas referencias, muy

*dos tempos históricos*, trad. de Wilma P. Maas & Carlos A. Pereira, Rio de Janeiro, Contraponto / Ed. PUC-Rio, 2006.

<sup>4</sup> Véase *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Paris, Seuil, 1973.

<sup>5</sup> Cf. *O mundo que nós perdemos*, trad. de A. P. Torres e H. Serrão, Lisboa, Cosmos, 1975.

<sup>6</sup> El artículo apareció en *Comparative Studies in Society and History*, 5 (3), Cambridge, Apr. 1963, pp. 304-345, pero fue publicado igualmente en GOODY, J. (ed.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 27-68, y recién traducido al portugués: *As conseqüências do letramento*, trad. de Waldemar Ferreira Netto, São Paulo, Paulistana, 2006. Entre los diversos estudios que explotaron el tema en el período, vale mencionar: STONE, Lawrence,

breves, agrego una más: la del seminal *El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión* de Marcel Gauchet (1985), cuya reflexión tan marcada por el trabajo de los historiadores y tan poco conocida entre nosotros, al retomar a Weber, insiste en la misma ruptura entre un mundo tradicional y la modernidad, al considerar la religión como el elemento estructural de ese pasado casi sin fin<sup>7</sup>. En el mundo contemporáneo, según él, la democracia es el signo más fuerte de dicha ruptura, ya que ella significa “el poder de los hombres tomando el lugar del orden definido por los dioses o deseado por Dios.” En contrapartida, anteriormente,

[...] la religión [...] no [estaba] constituida en principio por creencias, como nuestro etnocentrismo de modernos nos hace pensar; [era] primeramente una organización del mundo humano social que [asumía] la forma de un orden que [mantenía] a los hombres juntos por fuerza de un orden exterior, anterior y superior a su voluntad<sup>8</sup>.

---

“The Educational Revolution in England (1560-1640)”, *Past & Present*, (28), Oxford, July 1964, pp. 41-80; “Literacy and Education in England, 1640-1900”, *Past & Present*, (42), Oxford, Feb. 1969, pp. 61-139; y CIPOLLA, Carlo M., *Istruzione e sviluppo: il declinío dell’analfabetismo nel mondo occidentale*, Torino, UTET, 1971. Véase también FURET, François y Jacques OZOUF, “Trois siècles de métissage culturel”, *Lire et écrire*, vol. 1, Paris, Minuit, 1977, pp. 349-369.

<sup>7</sup> Véase GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

<sup>8</sup> Cf. GAUCHET, *Un monde désenchanté?*, Paris, Les

Perspectiva desde la que Solange Alberro, la historiadora mexicana, se acerca, al afirmar que, hasta el siglo XVIII, muchas veces hasta el XIX y principios del XX,

[...] lo religioso estaba íntimamente confundido con lo que hoy consideramos ‘lo político’, ‘lo social’, ‘lo cultural’, ‘lo ético’. En otras palabras, estas esferas aún no se habían identificado como distintas y por tanto, no se habían disociado y vuelto autónomas. La amalgama de estas nociones y los comportamientos y prácticas que de ellas se derivan constituían el fundamento de las construcciones monárquicas e imperiales y los sentimientos patrióticos eran entonces indisociables de los religiosos<sup>9</sup>.

De ese ambiente, surgió el *mundo moderno* por causa de la variedad originada por la fractura del cristianismo en múltiples confesiones; por causa del poder para intervenir en la naturaleza nacido de la ciencia y de la tecnología; por causa de la más grande complejidad de pensamiento, viable por la

---

Éditions de l’Atelier / Éditions Ouvrières, 2004, p. 183, cursivas agregadas. Véase de este autor, igualmente *La condition historique. Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron*, Paris, Gallimard, 2005, del cual hay traducción española. Hasta donde sé, la primera traducción brasileña de un texto suyo es FERRI, Luc y Marcel GAUCHET, *Depois da religião: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?*, Rio de Janeiro, Difel, 2008.

<sup>9</sup> “Retablos y religiosidad popular en el México del siglo XIX”, *Retablos y exvotos*, México, Museo Franz Mayer, Artes de México, 2000, pp. 8-31, p. 8.

difusión de la cultura letrada; por causa de nuevas formas de sensibilidad y de sociabilidad, y por causa de una nueva relación establecida con el pasado y el futuro. Sin embargo, como sugiere la idea de tolerancia, la religión empezó a mostrarse insuficiente para asegurar la cohesión de los hombres, que, en adelante, adquirirían las condiciones para dejar su minoría, según Kant<sup>10</sup>. Así, fue la *historia* que vino a ocupar el lugar de la religión como referencial decisivo para cada uno encontrar, o no, la posición que le cabía. Algo que no tardó en traducirse, como lo mostró François Furet, en el espacio que la asignatura asumió en el interior de las escuelas, en función del papel que le corresponde, nacido del nuevo imaginario que la Revolución Francesa había puesto en circulación, de *construir las naciones*<sup>11</sup>.

No obstante, a mediados del siglo XIX por lo menos, a medida que se consolidaba el campo profesional de los historiadores, estos pasaron a vivir bajo la seducción de modelar su asignatura de acuerdo con lo que se configuraba en la ciencia. Si, en seguida, se sintieron desafiados por la consolidación de las ciencias sociales, concebidas según el mismo paradigma, pronto se alejaron de las humanidades y trataron de aliarse con los nuevos competidores, ya como una

dimensión diacrónica para experimentar las teorías económicas, demográficas, sociológicas y psicológicas que surgían, ya como el conocimiento capaz de hacer la síntesis, que Braudel pretendía, entre tantos campos diferentes<sup>12</sup>.

El auge de esa tendencia se encuentra tal vez en las décadas de 1950 y 1960, representado, de un lado, por los proyectos de investigación y las tesis francesas repletas de gráficos y tablas, que entonces salieron a la luz en el ámbito del movimiento de los *Annales*; de otro, por la esperanza de una cuantificación sistemática de la historia económica, propagada en los Estados Unidos, en Francia y en otros lugares por los *cliometristas*, como Robert Fogel y Stanley Engermann, o por Jean Marczewski; y todavía por la reflexión formalista, de inspiración estructuralista de mala gana, que buscó hacer de Marx el desbravador de un nuevo continente epistemológico, el *continente de la historia*, a la manera de Louis Althusser<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Es muy vasta la bibliografía sobre la cuestión. Indicaciones pueden ser encontradas en la obra mencionada en la nota inmediatamente anterior, así como en diversos trabajos de síntesis, como BOURDÉ, Guy y Hervé MARTIN, *Les écoles historiques*, París, Seuil, 1983, y HADDOCK, B. A., *An Introduction to Historical Thought*, London, Edward Arnold, 1980.

<sup>13</sup> Véase VILAR, Pierre, *La Catalogne dans l'Espagne moderne*, 3 vol., París, Le Sycomore / E.H.E.S.S., 1982, véase también VOGEL, Robert y Stanley ENGERMAN, *Time on the Cross*, 2 vol., Boston, Little Brown, 1974; MARCZEWSKI, Jean, *Introduction à l'histoire quantitative*, Genève, Droz, 1965; y ALTHUSSER, Louis *Pour Marx*, París, François Maspero, 1965.

<sup>10</sup> Cf. KANT, Immanuel, "Resposta à pergunta: que é 'Esclarecimento'?", *Textos seletos*, trad. de Floriano de S. Fernandes, Petrópolis, Vozes, 1984.

<sup>11</sup> Véase FURET, "La naissance de l'histoire" en *L'atelier de l'histoire*, París, Flammarion, 1982, pp. 101-127.



Después de 1975, sin embargo, algunas novedades salieron al aire, en las huellas del éxito alcanzado por el *Montaillou* de Emmanuel Le Roy Ladurie. Ya en 1979, Lawrence Stone percibió el *renacimiento de la narrativa*, mientras que, en el año siguiente, Michel Vovelle anunciaba el cambio del sótano *para el desván*. A seguir, en 1981, Arnaldo Momigliano criticaba duramente la famosa obra de Hayden White, escrita ya a principios de la década anterior, un análisis de los aspectos estilísticos de las obras de historia<sup>14</sup>. A pesar de las polémicas y de cierta exageración posmodernista posterior, volvían a ser valorados el papel de los acontecimientos, las dimensiones culturales y políticas y los aspectos literarios de la obra histórica. A través de ese *giro lingüístico*, como se quedó llamando, surgían entonces las principales tendencias que pasaron a definir la historia hasta hoy, aunque, al principio, inducida por el clima cientifista de aquel momento, esa percepción

llegara a tener la forma de análisis lingüístico o semiótico sofisticado<sup>15</sup>.

Además, una pequeña historia personal a lo mejor vale para caracterizar más una faceta de dicha reorientación, olvidada con demasiada frecuencia. Alrededor de 1985, Bartolomé Benassar, historiador francés, con una tesis conocida sobre Valladolid, en el mejor estilo de los *Annales*, visitó mi universidad en Brasil<sup>16</sup>. En cierto momento de la conferencia que dictó, quedó clara la envidia que había sentido hacía algún tiempo, cuando, en una estación de ferrocarril, había visto en venta el *Montaillou* como libro de bolsillo. En otros términos, si en el siglo XIX, con Guizot, Michelet, Ranke, Burckhardt y tantos otros, las obras de historia se insertaban en las lecturas de cualquier individuo culturalmente bien formado, ello se tornó cada vez más difícil a partir del momento en que se manifestó la preocupación por hacer del trabajo del historiador una investigación con moldes científicos. ¿Será que alguna persona habrá ya leído, por placer e instrucción, los quince volúmenes de la tesis de Pierre Chaunu, *Sevilla y el Atlántico*, doce de los cuales están constituidos por gráficos y tablas? En contrapartida, aunque conducida de acuerdo con ciertos procedimientos rigurosos, una historia bien contada, como el libro de Ladurie, luego encontró un público numeroso.

<sup>14</sup> Cf. *Montaillou, village occitain de 1294 à 1324*, París, Gallimard, 1975; STONE LAWRENCE, "The Revival of Narrative. Reflections on a New Old History", *Past & Present*, (85), Oxford, Nov. 1979, pp. 3-24; VOVELLE, Michel, *De la cave au grenier: un itinéraire en Provence au XVIIIe siècle: de l'histoire sociale à l'histoire des mentalités*, Québec, S. Fleury, 1980; MOMIGLIANO, ARNOLDO, "The Rhetoric of History and the History of Rhetoric: On Hayden White's Tropes", *Comparative Criticism. A Year Book*, v. 3, SHAFFER, E. S. (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 259-268, citado por WEINBERG, Joanna, "Where Three Civilizations Meet", *History and Theory*, Middletown, 30 (4), (Beiheft 30), 1991, pp. 13-26, p. 16; WHITE, Hayden, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1979.

<sup>15</sup> Como ejemplo, Cf. ROBIN, Régine, *Histoire et linguistique*, París, Armand Colin, 1973.

<sup>16</sup> BENASSAR, Bartolomé, *Valladolid au siècle d'or, une ville de Castille et sa campagne au 16e siècle*, La Haie / París, Mouton, 1967.

En los últimos veinte años, llegaron a Brasil (y me imagino que también a Colombia) los ecos de algunos otros abordajes que no dejan de ser afiliados a esos mismos cambios, en función de la preocupación, que revelan, con el discurso y el contenido semántico de las palabras. Me refiero a aquéllas denominadas en general de *contextualistas*, asociadas a los nombres de Quentin Skinner y John Pocock, en el mundo anglosajón, y a las propuestas de Reinhart Koselleck para una *historia de los conceptos*, en la órbita alemana.

Pocock y Skinner rechazaron la historia clásica de las ideas, muy practicada por los científicos políticos, que tomaban cualquiera de ellas –por ejemplo libertad, república o democracia– como entidades históricamente descarnadas, a la cual cada grande pensador, a lo largo de los siglos, añadía su contribución, haciendo de su respectiva historia una larga y teleológica fenomenología del espíritu humano, pues tenía siempre por *claf de voûte* los valores contemporáneos. Cuando buscaron distinguir universos lingüísticos diferentes, según la época, el lugar y el autor, ese abordaje de los *lenguajes políticos* hizo viable tanto *historiar* una cierta forma de pensar, como percibir, en determinado momento, oposiciones y enfrentamientos que el tiempo tiende siempre a borrar. En su encarnación inicial de filósofo político, cuando había sido profesor de esos dos autores, el ya mencionado Peter Laslett lo percibió al identificar el desconocido Robert Filmer –y no al famoso Hobbes– como el adversario

de la argumentación de Locke en los *Dos tratados sobre el gobierno*, en las vísperas de la Revolución Gloriosa de 1688<sup>17</sup>.

Nacida directamente –aunque no exclusivamente– de la enseñanza y de las reflexiones del filósofo Hans-Georg Gadamer (1900-2002), discípulo de Martin Heidegger (1889-1976), ya la *historia alemana de los conceptos* corresponde a la exploración de los múltiples significados que se ocultan en las palabras. Concebida como una empresa de amplio alcance, cuyo resultado más conocido hasta hoy, un *Diccionario de los conceptos históricos fundamentales* (1972-1997), llevó 25 años para ser elaborado que incluye cerca de 120 verbetes y ocupan ocho volúmenes en nueve tomos y cerca de nueve mil páginas<sup>18</sup>. Esa *Begriffsgeschichte*, como

<sup>17</sup> Cf. POCOCK, J. G. A., *Linguagens do ideário político*, trad. de Fábio Fernandez, São Paulo, EDUSP, 2003, y SKINNER, Quentin, *Liberdade antes do liberalismo*, trad. de Raul Fiker, São Paulo, Ed. UNESP, 1999. Ilustrativa es la entrevista de Quentin Skinner en GARCIA PALHARES-BURKE, Maria Lúcia, *As muitas faces da história: nove entrevistas*, São Paulo, Ed. UNESP, 2000, pp. 307-339. Ver también Introdução en LOCKE, John, *Dois tratados sobre o governo*, LASLETT, Peter (ed.), trad. de Júlio Fischer, São Paulo, Martins Fontes, 2005, pp. 1-183. Véase también BURKE, Peter, “Context in Context”, en [http://muse.jhu.edu/journals/common\\_knowledge/v008/8.1burke.pdf](http://muse.jhu.edu/journals/common_knowledge/v008/8.1burke.pdf), consultada el 23 de octubre de 2008.

<sup>18</sup> Véase BRUNNER, Otto, Werner CONZE y Reinhart KOSELLECK, *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 8 vol., Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997, y también [http://www.klett-cotta.de/fileadmin/downloads/GeschichtlicheGrundb\\_A4.pdf](http://www.klett-cotta.de/fileadmin/downloads/GeschichtlicheGrundb_A4.pdf), consultada el 17 de septiembre de 2009.



es denominada en el original, implica la hipótesis básica de que entre 1750 y 1850 las sociedades occidentales pasaron por aquel profundo proceso de transformación mencionado anteriormente, que busca identificar por medio de un cambio en el uso y en los sentidos de ciertos conceptos históricos fundamentales: absolutismo, democracia, Estado, historia, Ilustración, sociedad civil, etc. —como si cada una de esas palabras hubiese guardado en sí alguna dimensión particular del pasaje del mundo tradicional al moderno—.

Aunque tiendan a ignorarse mutuamente, los abordajes ingleses de Pocock y Skinner, de un lado, y del alemán de Koselleck, de otro, no dejan de mostrarse, al fin y al cabo, complementarios, como argumentó Melvin Richter en un artículo brillante de 1990<sup>19</sup>. Para él, los primeros, preocupados por la articulación de las palabras en actos del habla, en discursos, se mueven en el *eje sintagmático* de la lengua, mientras que el equipo que trabajó junto a Koselleck en el *Diccionario de los conceptos históricos fundamentales*, se vuelve hacia el *eje paradigmático*, al excavar los varios significados que el tiempo inscribió en las palabras, encontradas en los diccionarios, seguramente, pero también tanto en las obras de los grandes pensadores, políticos y filosóficos, como en la literatura, en la prensa y en los escritos del día a día.

<sup>19</sup> Véase RICHTER, Melvin, “Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner and the Geschichtliche Grundbegriffe”, *History and Theory*, 29 (1), Middletown, 1990, pp. 38-70.

Presentados de esa manera esquemática, dichos abordajes parecen constituirse sólo en un *método* más. Sin embargo, es distinta la dirección hacia la que apuntan, en la medida que ni discursos ni conceptos son comprendidos como situados más allá de la historia. A la inversa, tanto en un caso como en otro, el esfuerzo camina justamente en el sentido de buscar lo que hay de específicamente histórico en aquella habla o en aquella palabra, es decir, en su *singularidad*. Por lo tanto, además de la atención que ambas las corrientes tienen respecto al lenguaje, hay algo más que manifiestan en común con toda una genealogía de historiadores y que consiste en ciertas preocupaciones que parten del propio Ranke, pero fueron sobre todo desenvueltas por Dilthey, a fines del siglo XIX, e incesantemente retomadas enseguida, un poco dondequiera, bajo el rótulo que se ha convenido en establecer de *historismo* o *historicismo alemán*<sup>20</sup>. Inquietudes que, en el fondo, buscan discutir cómo tratar con eventos únicos, como los de la historia, en comparación con las regularidades que pueden ser repetidas y mensurables, que hicieron la fortuna de las ciencias exactas.

<sup>20</sup> Además de Sérgio Buarque de Holanda, Introdução: o atual e o inatual en RANKE, L. von, en Idem (comp.), *Leopold von Ranke: história*, trad. de Trude von L. Solstein, São Paulo, Ática, 1979, pp. 7-62, véase VEYNE, Paul, *Comment on écrit l'histoire: essai d'épistémologie*, Paris, Seuil, 1971; MARROU, Henri-Irénée, *Sobre o conhecimento histórico*, trad. de R. C. de Lacerda, Rio de Janeiro, Zahar, 1978; y los extraordinarios artículos “Collingwood e o ofício de historiador” y “O preconceito sociológico em história” de CABRAL DE MELLO, Evaldo, *Um imenso Portugal*, São Paulo, Editora 34, 2002, pp. 280-287 y 288-297.

Llegamos, así, a la *hermenéutica*, esa modalidad de abordaje de los hechos singulares, en lo que ellos tienen de específico. Sin embargo, por más grande que sea mi temor de mencionar cosas ya conocidas, tengo la impresión de que, en Colombia, como en Brasil, para la mayoría de los historiadores y estudiantes de historia, esa idea de hermenéutica tiene un sentido bastante limitado. Se restringe en general, yo diría – en una clase de teoría o metodología de la historia o incluso en algún libro que hable de esos asuntos –, a una mención que remite a una de las etapas de la crítica histórica; es decir, para la que, sucediendo a la crítica externa, encargada de confirmar la autenticidad del documento, toma para sí el encargo central de hacer inteligible una fuente particular. Por ello, es común encontrarla igualmente bajo el nombre de crítica de *interpretación*. El equivalente a aquello que, en los textos religiosos, se llama *exégesis*. Por ese lado, parece, por consiguiente, irremediabilmente relacionada con una cierta concepción del *método histórico*, tal como él se ha desenvuelto a partir de los eruditos de los siglos XVII y XVIII, para encontrar el pleno reconocimiento en el XIX, con la idea de la historia como una ciencia, aunque, *en faute de mieux*, lo fuera ciencia *del espíritu* o *humana*, como Dilthey se vio constreñido a hacerlo<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Cf. el despreciado LANGLOIS, Ch. V. y Ch. SEIGNOBOS, *Introduction aux études historiques*, préf. de Madeleine Rebérioux, Paris, Kimé, 1992, para constatar que ciertas ideas ya estaban presentes en el ambiente académico francés con alguna antela-

Más recientemente, sin embargo, la *hermenéutica* cobró otra visibilidad, sobre todo en los estudios literarios, en los *cultural studies* norteamericanos y en algunas ciencias sociales, como indicativa de un abordaje *posmoderno* y, por supuesto, *relativista*, presunto enemigo del análisis de las estructuras y de los procesos, generados por grandes fuerzas anónimas, que la historiografía propiamente *moderna* de la mayor parte de la segunda mitad del siglo pasado valoró. Entre los historiadores, a despecho de algunas reflexiones matizadas, como la de Jörn Rüsen, la reacción predominante a esas tendencias parece ser negativa, como son los conocidos comentarios desfavorables de Giovanni Levi sobre la obra de Clifford Geertz, entendida como una especie de *bête-noir* de esas corrientes<sup>22</sup>. Hace más de dos años, en un *workshop* promovido por mi departamento, teniendo en cuenta la inquietud con *indicios*, que lo caracterizan, pregunté a su compañero de micro historia Carlo Ginzburg respecto de las relaciones que él tenía con la hermenéutica, tan presente en Italia por fuerza de la tradición de Benedetto

---

ción a la actuación de Lucien Febvre, Marc Bloch y Fernand Braudel.

<sup>22</sup> Cf. RÜSEN, Jörn, “A história entre a modernidade e a pós-modernidade”, *História: Questões e Debates*, Curitiba, 14 (26/27), 1997, pp. 80-101; LEVI, Giovanni, “Sobre a micro-história”, BURKE, Peter (comp.), *A escrita da história: novas perspectivas*, trad. de Magda Lopes, São Paulo, Ed. UNESP, 1992, p. 133-161; y GEERTZ, Clifford, *A interpretação das culturas*, trad. de Fanny Wrobel, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

Croce<sup>23</sup>. Recibí en cambio una mirada fulminante de menosprecio, como la de un cardenal inquisidor delante de un hereje relapso, y una respuesta un tanto malhumorada, negando con vehemencia cualquier afiliación.

Para profundizar esa percepción de *hermenéutica*, no voy ensayar una historia del concepto o de lo que significó su empleo. Aunque tampoco sea original, prefiero que me sigan a través de otro camino. Tal vez etimológicamente relacionada, tal vez no, en el sentido de *mensajero* del dios Hermes, la palabra deriva de un verbo griego<sup>24</sup> con tres significados principales. El primero, más fundamental—o más *radical*, que está en la base— es *decir lo*. *Más fundamental* porque, para tratar de algo, es necesario identificarlo, nombrarlo, distinguirlo, enunciarlo. *Más fundamental*, porque señala también el lugar central que en la hermenéutica ocupa siempre la *palabra*. Las rocas no dependen de la hermenéutica para asegurar su existencia; sin embargo, solamente una cierta capacidad humana de reconocerlas y de denominarlas como *rocas* las convierten en rocas para nosotros. En ese primer sentido, hermenéutica es *lenguaje*.

<sup>23</sup> En la entrevista que le dio a GARCIA PALHARES-BURKE, *As muitas faces da história* ..., p. 296, Ginzburg explica: “Usualmente mis trabajos empiezan con una especie de flash, con una reacción tipo Hah! Hah!, como si de pronto descubriera una respuesta para la cual debo entonces reconstruir la pregunta” — fragmento igualmente citado por CABRAL DE MELLO, *Um imenso Portugal*, p. 308.

<sup>24</sup> Se trata del verbo *hermeneuein*. Cf. igualmente PALMER, Richard E., *Hermenéutica*, Lisboa, Edições 70, 1986.

El segundo sentido es el de *explicar*. Explicar lo que está delante de nosotros, explicar aquello para lo que todavía no disponemos de un *sentido*. Por consiguiente, a la dimensión de decir, se le añade algo más, que es lo que se está buscando, a fin de establecer una relación entre algo que tenemos y algo que deseamos. En otros términos, se trata de crear una correlación entre algo más particular y algo más general: es decir, una *interpretación*. Lo que ocurre cuando, ante un gesto intempestivo de un amigo, deseamos encontrar las causas que pueden haberlo ofendido. Cuando, ante una palabra inusitada, buscamos encontrar la razón de su uso. Cuando, ante la ocurrencia de un hecho pasado, pretendemos encontrar los elementos que permitan hacerlo inteligible. De esta manera, la hermenéutica trae consigo —y tal vez sea lo más importante— una dinámica implícita de preguntas y respuestas y, en ese segundo sentido, hermenéutica es, por lo tanto, *diálogo*.

Ya el tercer sentido se revela como aquél que más asociamos a la hermenéutica. Se trata del sentido de *traducir*. La pitonisa *dice* el oráculo, pero es a los sacerdotes que los creyentes acogen, cuando son incapaces de *explicarlo*, a fin de que sea *traducido*, de dotarlo con un sentido. Se trata del papel de servir de mediador, de intermediario; de salir a la luz sobre algo; de desplazar del oscuro hacia la claridad; de traer de la profundidad a la superficie. En este tercer sentido, hermenéutica es *comprensión*, palabra que, por sí sola, ameritaría otra conferencia, pero que

supone igualmente una *cultura*, un conjunto de *herramientas mentales* –la expresión es de Lucien Febvre– que sirva para incorporar, o no, algo nuevo a aquello que ya sabíamos<sup>25</sup>.

Ninguno de esos tres sentidos deben ser tomados aisladamente, pero sí como tres dimensiones que se completan, que se aclaran respectivamente. Por lo tanto, con gran intento, podemos adelantar que *hermenéutica* es el recurso de que se puede disponer, gracias al *lenguaje*, para tornar viable el *diálogo* a través del cual se busca la *comprensión* de algo. Ello implica, como observa Maurizio Ferraris en el inicio de su *Historia de la hermenéutica*, un “ejercicio transformativo y comunicativo”, que “se contrapone a la teoría como contemplación de las esencias eternas, no alterables por parte del observador”<sup>26</sup>. En la misma línea, aprovecho una observación de la ex alumna y hoy colega, Verena Alberti, aunque yo sepa que, en el fondo, no está plenamente de acuerdo conmigo. Para ella, es importante anotar:

[...] que la *interpretación* permanece disociada de la *lógica*. Mientras esta última resulta de la *comparación* de enunciados, la *hermeneia* se constituye en la formulación misma del enunciado, porque decir algo sobre algo ya

es interpretar – decir “Esto es un poema” ya es una interpretación. De eso resulta que la primera interpretación – la formulación del enunciado – condiciona las demás, incluso el análisis lógico: la lógica trata de la validez de los enunciados, pero la interpretación necesita responder a una pregunta anterior y más fundamental, de que resulta el propio sentido del enunciado<sup>27</sup>.

Desde ese punto de vista, lo que ese fragmento señala estriba en el carácter general, radical, del procedimiento hermenéutico, que, en algunos círculos, desde Heidegger, se halla en la raíz de la comprensión del estar en el mundo, concebido como una infinidad de objetos y seres singulares. Vivimos, dijo hace mucho, un físico brasileño, en una “*circunstancia interpretada*”<sup>28</sup>. Dicha perspectiva me conduce a otro pensador, en el cual pretendo detenerme, a fin de añadir alguna novedad a lo que estoy intentando decir: el ya mencionado Hans-Georg Gadamer y su *hermenéutica filosófica*.

Gadamer no torna nada fácil para nosotros la *comprensión de su comprensión* sobre la hermenéutica. Él no tiene duda de que la hermenéutica sea

<sup>25</sup> Véase FEBVRE, Lucien, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle: la religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1968.

<sup>26</sup> México, Siglo Veintiuno, 2002, p. 11. Agradezco el conocimiento de esta obra a la gentileza de la ex alumna y amiga Maria Eugênia Mattos Luchsinger (UFAM).

<sup>27</sup> Cf. ALBERTI, Verena, “A existência na História: revelações e riscos da hermenêutica”, *Estudos Históricos*, (17), Rio de Janeiro, 1996, pp. 31-57, p. 34.

<sup>28</sup> La expresión, de sorprendente clarividencia, puede ser encontrada en HEGENBERG, Leônidas, “As crenças com que vivemos”, *Explicações científicas*, 2ª ed., São Paulo, E.P.U./EDUSP, 1974, pp. 21-28.

“el arte de entender” y de que radica en la “habilidad para dejar hablar cosas que llegan hasta nosotros en una forma fija, petrificada – la del texto”<sup>29</sup>. Sin embargo, ¡el problema está en su capacidad de ver más allá de esa perspectiva clásica! Así, considera igualmente que ella intenta “ayudarnos a superar lo incomprendible, pero no para decir ‘ya lo sé’, sino para rebasar el obstáculo y seguir, como el que sigue a una música bien ejecutada”<sup>30</sup>. O, entonces, recordando que la “palabra [...] es siempre respuesta” (pues, en alemán, se contraponen como *Wort*, palabra / *Antwort*, respuesta), juzga que la hermenéutica consiste en la “teoría de que hay que aprender a oír”<sup>31</sup>. Además, ella se muestra “la experiencia del mundo él mismo”, ya que el “mundo [...] es siempre un mundo que se interpreta”<sup>32</sup>.

Contrariamente a lo que puede parecer, ¡no presenté esos fragmentos de textos para proponerles un ejercicio hermenéutico! o para persuadirlos de la inviabilidad de la hermenéutica gadameriana, de su irracionalidad o de su relativismo... Mi objetivo es

muy distinto. Yo quise, primeramente, insistir en aquella idea, anunciada por la alusión a Alberti, del lugar fundador, en términos del conocimiento, ocupado por la hermenéutica en esta perspectiva. Como dijo alguien, para quien sólo dispone de un martillo, el mundo es como la cabeza de un clavo<sup>33</sup>. No obstante, en segundo lugar, se esconde un motivo más insidioso.

En determinado pasaje, dice Gadamer, un “pensamiento es siempre un potencial múltiple de frases verdaderas, que no sólo aparece en una en particular”<sup>34</sup>. Espero, entonces, que esa variedad de apuntes dirigidos a la hermenéutica, que busqué destacar como una de las características del pensamiento de Gadamer, haya sugerido suficientemente la próxima cuestión central sobre la cual me gustaría detenerme: la de que, sobre todo, no es posible reducir esa diversidad de abordajes, en que se constituye la hermenéutica, a una serie de reglas generales; es decir, a *un método*, de inspiración cartesiana, como Dilthey intentó hacer, dando origen a esos seres híbridos, a lo mejor esquizofrénicos, conocidos como *ciencias humanas o sociales*. Por otra parte, en el “Epílogo de la edición revisada y ampliada” de la interpretación elabo-

<sup>29</sup> GADAMER, *Acotaciones hermenéuticas*, p. 214 y MISGELD, Dieter y Graeme NICHOLSON (eds.), *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History: Applied Hermeneutics*, Albany, State University of New York Press, 1992, p. 65.

<sup>30</sup> GADAMER, *Acotaciones hermenéuticas*, p. 177.

<sup>31</sup> GADAMER, *Acotaciones hermenéuticas*, p. 235.

<sup>32</sup> GADAMER, *L'art de comprendre. Écrits I: herméneutique et tradition philosophique*, trad. de Marianna Simon, Intr. de Pierre Fruchon, Paris, Aubier Montaigne, 1982, p. 38.

<sup>33</sup> Me gustaría que la formulación fuera mía, pero no logro recordar donde la encontré... A partir de una búsqueda en Internet, surge la indicación de Mark Twain como el autor de la frase “To a man with a hammer everything looks like a nail.” A pesar de ello, no logré identificar la obra en que se encuentra.

<sup>34</sup> GADAMER, *Acotaciones hermenéuticas*, p. 261.



rada por Gadamer para un poemario de Paul Celan, traducido para el portugués y salido a la luz con el título de *¿Quién soy yo, quién eres tú?*, él habla con todas las letras: “No existe un método hermenéutico”<sup>35</sup>. Y ahí reside una oposición radical a aquella concepción de la hermenéutica como una etapa auxiliar de la crítica histórica, a manera de la historiografía más tradicional.

A mí me parece bastante claro que, por causa de esa ausencia de un método hermenéutico, existe esa necesidad con la que se confronta cada investigador para *inventar*, por sí mismo, cada vez, delante de cada objeto, el abordaje que a él le conviene. Hecho que explica las similitudes y las diferencias que se hallan entre los miembros de la constelación de historiadores y científicos sociales que pueden ser considerados afiliados a un enfoque hermenéutico y que se extiende, entre muchos otros, de Burckhardt, a Nietzsche, a Dilthey y a Meinecke; de Croce a Huizinga y a Ortega; de Collingwood a Butterfield, Oakeshott y Geertz; de Weber a Groethuysen; de Aron a Marrou, a De Certeau, a Veyne y a Ricoeur; en Brasil, de Capistrano de Abreu a Sérgio Buarque de Holanda. ¿Habrán equivalentes en Colombia? Mi desconocimiento de la historiografía colombiana no me lo permite afirmar<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> GADAMER, *Quem sou eu, quem és tu? Comentário sobre o ciclo de poemas*, Hausto-Cristal de Paul Celan, trad. y apres. de Raquel Abi-Sâmara, Rio de Janeiro, EdUERJ, 2005, p. 156.

<sup>36</sup> He indagado con el profesor Luis Javier Ortiz

Sin embargo, según Susan J. Heckman, “pocos comentaristas tomaron en serio el rechazo vehemente de Gadamer de proponer una metodología para las ciencias sociales [...]”. En realidad, *Verdad y método*, el título de su obra maestra, representa simplemente una ironía<sup>37</sup>. Según Heckman,

El objeto de Gadamer es mostrar que una comprensión de las ciencias humanas no se basa en la estricta preocupación por el método y por su relación con [las] ciencias naturales propia del siglo XIX, sino por ‘la tradición ininterrumpida de la cultura retórica y humanista’. Pero, una vez que las ciencias humanas se han separado de esta tradición por las tendencias objetivas del siglo XIX [y del XX!], [ellas] deben encontrar un camino para

---

Mesa y me ha dicho que Jaime Jaramillo Uribe y Germán Colmenares son los que están más próximos de esta posición, pero también la profesora Gloria Mercedes Arango de Restrepo me hizo darme cuenta de que Luis Antonio Restrepo Arango tampoco la desconoció. Véase JARAMILLO URIBE, Jaime, “Entre la historia y la filosofía”, *Revista Colombiana*, Bogotá, 1968; COLMENARES, Germán, *Las convenciones contra la cultura: ensayos sobre historiografía hispanoamericana del siglo XIX*, Medellín, La Carreta Editores, 2008; y RESTREPO ARANGO, Luis Antonio, *Pensar la Historia*, 2ª ed., Medellín, Stendhal, 2000.

<sup>37</sup> Según HECKMAN, Susan J., *Hermenéutica e sociologia do conhecimento*, trad. de Luís M. Bernardo y Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1990, p. 145, para Gadamer, “la propia teoría de las ciencias humanas es verdaderamente filosofía.” A través de PETER WINCH, Wittgenstein, *A idéia de uma ciência social e sua relação com a filosofia*, trad. de Anísio Teixeira y Vera F. de Castro, São Paulo, Ed. Nacional, 1970, llega a una semejante conclusión.

[...] descubrir nuevamente que la comprensión en las ciencias sociales no implica el descubrimiento de leyes generales, pero torna imperativo comprender un fenómeno en su ‘concreción única e histórica’.

Ahora es la experiencia del arte la que sugiere el camino para ese descubrimiento, porque “el arte revela las limitaciones del concepto iluminista de verdad.” Por esa óptica, se indaga Gadamer: “¿Es correcto reservar el concepto de verdad para el conocimiento conceptual? ¿No debemos también admitir que la obra de arte posee verdad?” A lo que concluye: “el reconocimiento de esos aspectos pone no sólo el fenómeno del arte, sino también el de la historia, *bajo una nueva luz*”<sup>38</sup>.

Antes de retornar a esa historia *bajo una nueva luz*, que se halla en el corazón de estas reflexiones, quiero presentar un ejemplo, a fin de ver si logro dar un poco más de consistencia a esas observaciones. Para lo cual, voy a buscar otro pasaje famoso, pero, por mi desconocimiento, todavía no lo he encontrado asociado a la hermenéutica, a pesar del interés de su autor por pensadores como Leibniz y Bergson<sup>39</sup>. Me refiero a las

<sup>38</sup> HECKMAN, *Hermenéutica e sociologia*, pp. 141-147; citaciones sacadas de las pp. 144-147, incluso aquéllas que esa autora hace de *Verdad y método*, en su edición estadounidense: *Truth and Method*, New York, Continuum, 1975, cursivas agregadas.

<sup>39</sup> Cf. LERICHE, F., Leibniz, y BERGSON, A. Henry, BOULLAGUET, Annick y Brian G. ROGERS (dir.), *Dictionnaire Marcel Proust*, Paris, Honoré Champion, 2004, pp. 561-563 y 132-134. Véase además

célebres páginas de “Por el camino de Swann” (1913), primer volumen de *En busca del tiempo perdido*, en las cuales Proust describe la sensación de probar un trozo de *madeleine* con té.

Para el texto en español, acudí a una traducción disponible en internet, cuyo traductor, ya que no hay la información, deduje ser Pedro Salinas, quien introdujo la obra en el mundo hispánico ya en 1920, sólo siete años después de su publicación<sup>40</sup>. El fragmento se inicia por un aparente circunloquio, respecto a la creencia céltica

[...] de que las almas de los seres perdidos están sufriendo cautiverio en el cuerpo de un ser inferior, un animal, un vegetal o una cosa inanimada; perdidas para nosotros hasta el día, que para muchos nunca llega, en que suceda que pasamos al lado del árbol, o que entramos en posesión del objeto que les sirve de cárcel. Entonces se estremecen, nos llaman, y en cuanto las reconocemos se rompe el maleficio. Y liberadas por nosotros, vencen

---

RESTREPO ARANGO, “Por los caminos de Marcel Proust”, *Lecciones de Historia cultural*, Medellín, Fundación LAR, 2007, pp. 165-192.

<sup>40</sup> La deducción resultó del título del volumen, *Por el camino de Swann*, Madrid / Barcelona, Espasa-Calpe, 1920, distinto de aquél adoptado por las recientes traducciones de Mauro Armíño (Madrid, Valdemar, 2000), Carlos Manzano (Barcelona, Lumen 2000) y Estela Canto (Buenos Aires, Losada, 2000), que prefieren *Por la parte de Swann*, los dos primeros, o *Del lado de Swann*, la última; como también del tiempo de la publicación, que hizo prescribir los respectivos derechos del autor y hacer viable la inserción en internet.

a la muerte y tornan a vivir en nuestra compañía.

E, inmediatamente, enmienda el narrador:

Así ocurre con nuestro pasado. Es trabajo perdido el querer evocarlos, e inútiles todos los afanes de nuestra inteligencia. Se oculta fuera de sus dominios y de su alcance, en un objeto material [...] que no sospechamos. Y del azar depende que nos encontremos con ese objeto antes de que nos llegue la muerte, o que no lo encontremos nunca.

En seguida, tras aludir al tema de sus angustias infantiles, descritas en las páginas iniciales del volumen, observa que, al llegar a casa, en cierto día frío y lluvioso, la madre, para confortarlo le había ofrecido un té y

[...] uno de esos bollos, cortos y abultados, que llaman magdalenas, que parece que tienen por molde una valva de concha de peregrino. Y muy pronto, abrumado por el triste día que había pasado y por la perspectiva de otro tan melancólico por venir, me llevé a los labios unas cucharadas de té en el que había echado un trozo de magdalena.

Entonces, viene la sorpresa, la epifanía.

Pero en el mismo instante en que aquel trago, con las migas del bollo, tocó mi paladar, me estremecí, fija mi atención en algo extraordinario que ocurría en mi interior. Un placer deli-

cioso me invadió, me aisló, sin noción de lo que lo causaba. Y él me convirtió las vicisitudes de la vida en indiferentes, sus desastres en inofensivos y su brevedad en ilusoria, todo del mismo modo que opera el amor [...].

Constatada la extraña sensación, el narrador, turbado pasa a indagar de donde venía. Experimenta un segundo sorbo, “que no me dice más que el primero”.

Disminuyendo, así, “la virtud del brebaje”, concluye que:

[...] la verdad que yo busco no está en él, sino en mí. El brebaje la despertó, pero no sabe cuál es y lo único que puede hacer es repetir indefinidamente, pero cada vez con menos intensidad, *ese testimonio que no sé interpretar* y que quiero volver a pedirle dentro de un instante y encontrar intacto a mi disposición para llegar a una aclaración decisiva.

Como resultado, deja la taza “y me vuelvo hacia mi alma”. “Ella es”, dice, “la que tiene que dar con la verdad. ¿Pero cómo?”, él indaga. Y prosigue:

Grave incertidumbre ésta, cuando el alma se siente superada por sí misma, *cuando ella, la que busca, es justamente el país oscuro por donde ha de buscar*, sin que le sirva para nada su bagaje. ¿Buscar? No sólo buscar, crear. Se encuentra ante una cosa que todavía no existe y a la que ella sola puede dar realidad, y entrarla en el campo de su visión.

Hay mucho que comentar con todo eso, como lo indican las itálicas que agregué; pero sigamos con Proust:

Y otra vez me pregunto: ¿cuál puede ser ese desconocido estado que no trae consigo *ninguna prueba lógica*, sino la evidencia de su felicidad, y de su realidad junto a la que se desvanecen todas las restantes realidades? Intento hacerlo aparecer de nuevo. Vuelvo con el pensamiento al instante en que tomé la primera cucharada de té. Y me encuentro con el mismo estado, sin ninguna claridad nueva. Pido a mi alma un esfuerzo más; que me traiga otra vez la sensación fugitiva. Y para que nada la estorbe en ese arranque con que va a probar captarla, aparto de mí todo obstáculo, toda idea extraña, y protejo mis oídos y mi atención contra los ruidos de la habitación vecina. Pero como siento que se me cansa el alma sin lograr nada, ahora la fuerzo, por el contrario, a esa distracción que antes le negaba, a pensar en otra cosa, a reponerse antes de la tentativa suprema. Y luego, por segunda vez, hago el vacío frente a ella, vuelvo a ponerla cara a cara con el sabor reciente del primer trago de té, y siento estremecerse en mí algo que se agita, que quiere elevarse; algo que acaba de perder ancla a una gran profundidad, no sé qué, pero que va ascendiendo lentamente; percibo la resistencia y oigo el rumor de las distancias que va atravesando.

No obstante, la sensación todavía es muy indeterminada no permitiendo

ni siquiera distinguir “de qué época del pasado se trata”. Y vuelve a preguntarse el narrador: “¿Llegará hasta la superficie de mi conciencia clara ese recuerdo, ese instante antiguo que la atracción de un instante idéntico ha ido a solicitar tan lejos, a conmovir y *alzar en el fondo de mi ser?*” Indeciso, sin saber lo que hacer, reanuda diversas veces.

Y a cada vez esa cobardía que nos aparta de todo trabajo dificultoso y de toda obra importante, me aconseja que deje eso y que me beba el té pensando sencillamente en mis preocupaciones de hoy y en mis deseos de mañana, que se dejan rumiar sin esfuerzo.

De repente, pues, acuden los recuerdos. “Ese sabor es el que tenía el pedazo de magdalena que mi tía Leoncia me ofrecía, después de mojado en su infusión de té o de tilo, los domingos por la mañana en Combray [...], cuando iba a darle los buenos días a su cuarto.” Busca explicaciones para el olvido, pero es para concluir, en otro eco, a la leyenda céltica del inicio, que

[...] cuando nada subsiste ya de un pasado antiguo, cuando han muerto los seres y se han derrumbado las cosas, solos, más frágiles, más vivos, más inmateriales, más persistentes y más fieles que nunca, el olor y el sabor perduran mucho más, y recuerdan, y aguardan, y esperan, sobre las ruinas de todo, y soportan sin doblegarse en su impalpable gotita *el edificio enorme del recuerdo*.

De hecho, identificada la fuente de aquel placer, sin todavía poder expli-

carle la razón, tornan a surgir frente al narrador los espacios de su niñez. Así como

[...] ese entretenimiento de los japoneses que meten en un cacharro de porcelana pedacitos de papel, al parecer, informes, que en cuanto se mojan empiezan a estirarse, a tomar forma, a colorearse y a distinguirse, convirtiéndose en flores, en casas, en personajes consistentes y cognoscibles, así ahora todas las flores de nuestro jardín y las del parque del señor Swann y las ninfeas del Vivonne y las buenas gentes del pueblo y sus viviendas chiquitas y la iglesia y Combray entero y sus alrededores, *todo eso, pueblo y jardines, que va tomando forma y consistencia, sale de mi taza de té*<sup>41</sup>.

No creo que haya necesidad de destacar que Proust está hablando de un pasado individual. Sin embargo, ¿el pasado del historiador también no se halla escondido en documentos o objetos? y ¿no es, como quería Collingwood, a partir de ellos que nuestra imaginación queda encargada de *escenificar* lo que

<sup>41</sup> PROUST, Marcel, *Por el camino de Swann*, trad. de Pedro Salinas, Madrid / Barcelona, Espasa-Calpe, 1920 (En busca del tiempo perdido, 1), pp. 37-40, cursivas agregadas. Disponible en <http://www.scribd.com/doc/7291304/Proust-Marcel-Por-El-Camino-De-Swann>, consultada El 11 de septiembre de 2009. En el original, utilicé una edición no muy fiable, impresa en Canadá: *Du côté de chez Swann*. Paris, Gallimard, 1945 (*À la recherche du temps perdu*, 1\*), pp. 68-73, sin hablar de *No caminho de Swann*, trad. de Mário Quintana, Rio de Janeiro, Globo, 1957 (*Em busca do tempo perdido*, 1), pp. 44-47.

pasó? <sup>42</sup> A su vez, la satisfacción que Proust describe al final, ¿no será una sensación semejante a la que cada uno de nosotros tenemos, ante el tema investigado, cuando empezamos a buscar el sentido del conjunto a partir de una infinidad de indicios aparentemente disparejados y, de pronto, una luz nace?<sup>43</sup> No dispongo de espacio para explorar todas esas posibilidades, pero necesito destacar ahora, para concluir, en primer lugar, el motivo de haber elegido ese pasaje. Independientemente de la noción del pasado a que acude el esfuerzo, que Proust describe con sus idas y venidas, para identificar el recuerdo que callaba dentro de sí y que el sabor de la magdalena mojada en el té le suscitara otra vez, ello corresponde, pura y simplemente, a la mejor caracterización que conozco de aquello en que consiste el raciocinio hermenéutico; o, tal vez debiera decirlo, de manera más precisa, de aquello que se puede denominar como una *experiencia hermenéutica*.

Y, a mi modo de ver, la importancia de esa experiencia hermenéutica está en el hecho de que es sobre ella que también se construye, en nuestra modernidad, la idea de la historia *bajo una nueva luz*, como una *conciencia histórica*, que Gadamer denomina de *quinto sentido nuevo del ser humano*. Para él, no

<sup>42</sup> Véase COLLINGWOOD, R. G., *A idéia de história*, trad. de Alberto Freire, Lisboa, Presença, s/d.

<sup>43</sup> Sobre eso, véase FARGE, Arlette, *Le goût de l'archive*, Paris, Seuil, 1989.



[...] hay ciencia moderna, ni siquiera alguna de esas que han impulsado de forma tan decisiva nuestro dominio sobre la naturaleza y nos han dotado de recursos técnicos para desenvolvemos en el mundo, que pueda compararse con la revolución humana que supuso el desarrollo de un sentido histórico a través de la conciencia histórica<sup>44</sup>.

Al fin y al cabo, “el mundo mismo de la historia, que se muestra ahora [al hombre, de esa forma,] en una pluralidad nueva e infinita,” hace con que él pase a saberse “a sí mismo histórico, con la conciencia de poseer un ser condicionado,” lo que se revela como una “verdad del relativismo histórico”, que “tensa la existencia histórica de la humanidad de manera que parece romperse”<sup>45</sup>. Al revés de aquel sonido casi unísono que producía el *mundo que nosotros perdimos*, el mundo histórico que habitamos, fruto del conocimiento acumulado, se muestra lleno de voces discordantes<sup>46</sup>. A esas voces, Gadamer las denomina *tradiciones*; otros tal vez

las llamasen *culturas*. Lo que importa es que, producto de determinadas tradiciones, pero no de otras, cada individuo o grupo se halla siempre delante de un cierto *horizonte*, es decir, delante de la “extensión de la visión que incluye todo lo que se puede ver desde un punto particularmente ventajoso”<sup>47</sup>. El problema radica en que, por causa de la multiplicidad de tradiciones presentes en esa modernidad, nadie dispone del mismo horizonte, aunque juzgue siempre, en principio, encontrarse en *un punto particularmente ventajoso*. ¿Cómo entonces *con-vivir* en esa Babel, en esa cacofonía? ¿Cómo hacerlo sin imponer la voluntad de unos sobre la de los demás?

En esa situación, salir en búsqueda del tiempo perdido, en búsqueda de la *historia*, es abrirse para las tradiciones que nos forman y comprender aquéllas que son extrañas a nosotros; es interpelear los prejuicios que restringen nuestra mirada; es pasar por experiencias que sean capaces de hacernos diferentes —como el sabor de una magdalena mojada en el té—. En realidad, la “consciencia histórica implica una consciencia de los prejuicios que gobiernan la comprensión de cada uno”. No obstante, al revés de lo que muchos pensaron, “el horizonte histórico de otra persona no puede ser comprendido abandonando el suyo propio”, porque significaría una alienación de sí mismo. Es necesario, sí, “tener ya un horizonte a fin de comprender el del

<sup>44</sup> “Los límites de la razón histórica”, *El giro hermenéutico*, trad. de Arturo Parada, Madrid, Cátedra, 2007, pp. 117-121.

<sup>45</sup> “Los límites de la razón histórica”, pp. 117-118, cursivas agregadas. Ver también el inicio de GADAMER, *El problema de la conciencia histórica*, trad. de Agustín Domingo Maratalla, Madrid, Tecnos, 2000.

<sup>46</sup> Cf. SMITH, Zadie, “Speaking in Tongues”, *New York Review of Books*, 56 (3), New York, Feb. 2009, pp. 41-44, para un curioso empleo equivalente de esa idea de voces, a partir del ejemplo de Barack Obama, de ella misma y otros.

<sup>47</sup> La citación proviene de *Verdad y método* y se halla en HECKMAN, *Hermenéutica*, p. 155.

otro”, así como sólo “podemos recuperar los conceptos del pasado histórico comprendiéndolos a través de nuestros propios conceptos”<sup>48</sup>. Entonces, cuando *el poder de los hombres toma el lugar del orden definido por los dioses o deseado por Dios*, es ésa la consciencia que tal vez constituya la *posibilidad* de asegurar la democracia; porque, como también dice Gadamer, comprender a “otra persona es ver la justicia y la verdad de su posición. Es eso lo que nos transforma”, a medida que “ver la justificativa que existe desde el punto de vista del otro” nos hace “*dudar de nuestra propia justificativa*”<sup>49</sup>. Como *ciudades y jardines* pueden brotar de una taza, la convivencia puede resultar de esa apertura al diálogo, de ese saberse *a sí mismo históricamente*, de ese *ser con consciencia un ente condicionado*, que hacen la historia (y el arte) confluir con la propia hermenéutica<sup>50</sup>.

En ese momento, espero que esté claro por qué no me toca la visión de Benjamin sobre el ángel de la historia, a partir del dibujo de Klee. En la

*tradición* de Gadamer, él simplemente no existe. En ella, el uso del pasado ya no sirve para proyectar un futuro para todos, empujados en conjunto por el viento del paraíso, sino que se arraiga en el propio presente, a través de un ejercicio de convivencia humana, para hacer posible la vida en común, aunque a partir de *mil ojos* diferentes. En ese caso, tal vez sea el *Gilles* de Watteau el que señala, con su propia modernidad de la pintura, el surgimiento de nuestra *conciencia histórica*<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Cf. HECKMAN, *Hermenéutica*, pp. 154-156.

<sup>49</sup> MISGELD y NICHOLSON, *Hans-Georg Gadamer on Education*, p. 152.

<sup>50</sup> Tal vez no sea un despropósito acercar esas preocupaciones de Gadamer a aquéllas que Isaiah Berlin presenta bajo la denominación de “pluralismo cultural”. Cf., por ejemplo, “Giambattista Vico y la historia de la cultura” u “O Pretenso relativismo no pensamento europeu do século XVIII”, ambos en HARDY, Henry (comp.), *Limites da utopia: capítulos da história das idéias*, trad. de Valter L. Siqueira, São Paulo, Cia. das Letras, 1991, pp. 52-68 y 69-83, especialmente, pp. 65-68 y 74-76.

<sup>51</sup> Aunque intrigado por la figura de *Gilles* desde joven, el interés por Watteau, que todavía no ha sido posible profundizar debidamente, ocurrió tras la lectura reciente de FARGE, *Les fatigues de la guerre*, Paris, Gallimard, 1996, designada para otro trabajo. Para una primera aproximación, véase MOREIRA DE MELLO, Celina Maria, “*Apoiesis* e o Outro: Watteau da frivolidade à melancolia”, *A Literatura francesa e a pintura: ensaios críticos*, Rio de Janeiro, 7 Letras / Faculdade de Letras UFRJ, 2004, pp. 85-128; BELL, Julian, “The Pleasure of Watteau”, *New York Review of Books*, 56 (2), New York, Feb. 2009, pp. 12-14, una excelente reseña de PERL, Jed, *Antoine’s Alphabet: Watteau and his World*, New York, Knopf, 2008; y SOLLERS, Philippe, “Le ‘Gilles’ de Watteau”, en [http://www.pileface.com/sollers/article.php?id\\_article=360](http://www.pileface.com/sollers/article.php?id_article=360), consultada el 16 de septiembre de 2009. Se estima un consenso sobre la importancia del catálogo de una exposición del pintor en 1984 en Europa y en los Estados Unidos, *Watteau. 1684-1721*, MORGAN GRASSELLI, Margaret y Pierre ROSENBERG (comp.), Washington / Paris / Berlin, Ministère de la Culture & Éditions de la Réunion des Musées Nationaux, 1984, para destacar, en especial, el artículo de MOUREAU, François, “Watteau dans son temps”.

**Figura 2: Antoine Watteau (1684-1721), *Gilles***



Conciencia histórica asombrada delante de la extraordinaria *commedia dell'arte* en que, como seres humanos, tomamos parte, representando y siendo representados, por medio de los eventos y los desencuentros cerca de nosotros, pero de la cual dependemos, desesperadamente, para encontrar un significado para las vidas que llevamos en el mundo desencantado que es el nuestro, del cual sólo escapa, porque perteneciente a otra dimensión, la mirada de la mula, brillando al fondo del cuadro.

Proust, a cada aparición de sus personajes, trae a la luz un aspecto diferente<sup>52</sup>. De igual manera, la reflexión histórica radica “en la continua auto

<sup>52</sup> Cf. Rogers, B. R., “Narrateur”, BOULLAGUET y ROGERS, *Dictionnaire Marcel*, pp. 675-677.

corrección de la actual consciencia [...] En la confrontación con la experiencia de que todo el planeamiento y el pensamiento por los que hoy en día están vivos estarán deformados, en el momento en que cada presente se convierta en pasado”<sup>53</sup>. De cualquier manera, a pesar de esos obstáculos, en nuestro mundo fragmentado, es más común la comprensión que la incompreensión. De no ser así, la vida social se mostraría inviable. Sin la acogida de una cierta *confianza*, no es posible ni siquiera llamar un taxi; ni siquiera oír una conferencia<sup>54</sup>. Para Gadamer, la experiencia en el poder de juicio de sí mismo “encuentra su límite, y también su perfeccionamiento”, cuando resulta del encuentro con “otro ejercitando el propio poder de su juicio”. Y entonces, es la charla entre dos amigos y, a veces, una clase o una conferencia, las que pueden llegar revelar la más auténtica alma de la hermenéutica, ya que “es más importante encontrar las palabras que convencen al otro que aquéllas que pueden ser demostradas en su verdad, una vez para siempre”<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> MISGELD y NICHOLSON, *Hans-Georg Gadamer on Education*, p. 24.

<sup>54</sup> MISGELD y NICHOLSON, *Hans-Georg Gadamer on Education*, p. 71.

<sup>55</sup> MISGELD y NICHOLSON, *Hans-Georg Gadamer on Education*, p. 153.